

Il futuro della politica nella coscienza delle nuove generazioni

Livia Romano

La questione della politica che, nel tempo delle incertezze, viene sempre più vissuta come qualcosa di estraneo alla vita quotidiana, si presenta ancora più complessa se affrontata dal punto di vista dei giovani, i cosiddetti “figli del disincanto”, i quali mostrano diffidenza nei confronti delle istituzioni politiche, percependole come qualcosa di cui è meglio non fidarsi e che va evitato.

È pertanto pensabile oggi, nel tempo della globalizzazione, formare i giovani alla cura del bene comune? Come rilanciare una politica che sia dei giovani e finalizzata alla loro emancipazione? Sono interrogativi che oggi, nel tempo della post-modernità, esigono soluzioni di natura pedagogica: educare i giovani ad una nuova politica presuppone come inscindibile il rapporto dialettico tra pedagogia e politica. La politica viene valorizzata alla luce di una “pedagogia del risveglio” che fa sperare nella costruzione di un ordine mondiale di convivenza per l’umanità: solo un risveglio della coscienza politica collettiva può far riscoprire la fiducia nella relazione con l’altro.

The “political question”, which in time of uncertainty is more and more lived out and seen as something alien and apart from the day to day life, it is actually a kind of question that presents itself as a very complex one, if viewed from the youth’s prospective, or the so called “children of the disenchantment”, which show distrust toward the political institutions, seen as untrustable and avoidable anyway. Therefore is it still conceivable, in time of globalization, to teach and educate the young persons for the concern of the common good? How to raise a politics of the youths aimed to their liberation? These are questions that today, in the time of post-modern age, require a pedagogical solution; to educate the youths to a new politics implies an inseparable dialectical relationship between pedagogy and politics. The Politics is much more valued in the light of a “pedagogy of the awakening” that gives hope in the construction of a new way of living together in the world. Only an awaken political consciousness give chance for finding again the trust for the relationship to the other.

La questione della politica è una delle sfide più importanti che l’attuale ricerca pedagogica è chiamata ad affrontare, riflettendo criticamente sul suo futuro e sulla costruzione di un’“altra politica” che sostituisca quella attuale spesso segnata dal prevalere di interessi privati e di scelte anti-democratiche da parte di un’oligarchia che perpetua il suo potere attraverso un consenso creato in modo artificiale e volutamente acritico. Nel tempo delle incertezze, in cui la società post-moderna produce una realtà caratterizzata da precarietà e da una diffusa percezione del rischio¹, la politica viene sempre più vissuta come qualcosa di estraneo alla vita quotidiana e, allo stesso tempo, come un sistema di potere da sostenere, più o meno consapevolmente, o da contestare. Essa sembra essere qualcosa che non ci riguarda, per la sensazione diffusa che in un mondo globalizzato, governato da poteri economici e finanziari, la partecipazione alla cosa pubblica risulti pressoché ininfluente. Da qui la disaffezione, il fatalismo, la passività e un pessimismo diffuso a causa della sensazione di non poter cambiare il mondo: la vita pubblica è oggi investita da una crisi di civiltà, in Italia e nel mondo, che va spegnendo ogni giorno di più la speranza, la fiducia, il coraggio, provocando un’erosione «di slancio creativo e di fe-

lice dedizione all’opera», una mancanza di respiro che sembra «ridurre in cenere i nostri giorni»². Stiamo vivendo una crisi epocale, che riguarda in primo luogo l’agire politico, la vita delle istituzioni, la società; è una crisi di civiltà che si manifesta in una degenerazione della politica così grave da rendere quasi impossibile potere «pensare altrimenti»³ e promuovere progetti educativi e formativi di convivenza che siano ispirati da una politica dal volto umano.

La questione politica si presenta ancora più complessa se affrontata dal punto di vista dei giovani, i cosiddetti “figli del disincanto”⁴ i quali, pur mostrando di avere recuperato, rispetto alla precedente generazione, una relativa fiducia nelle relazioni interpersonali, mostrano diffidenza nei confronti delle istituzioni politiche: infatti, «la sfiducia istituzionale, pur essendo un connotato che attraversa trasversalmente le

1. Cfr. Z. Bauman, *La società dell’incertezza*, il Mulino, Bologna 2010.

2. R. De Monticelli, *La questione civile*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 11.

3. R. Mancini, *Senso e futuro della politica. Dalla globalizzazione a un mondo comune*, Cittadella, Assisi 2002, p. 8.

4. M. Bontempi - R. Pocaterra (a cura di), *I figli del disincanto: Giovani e partecipazione politica in Europa*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 162: figli del disincanto sono coloro che trovano «il disincantamento come un dato di realtà perché è già stato consumato da altri» prima di loro. Sono ragazzi nati da una generazione che aveva già elaborato il distacco dalla politica.

diverse generazioni italiane, appare oggi un tratto che caratterizza specificamente le nuove generazioni», che percepiscono il contesto istituzionale come “altro da sé”, come qualcosa di cui è meglio non fidarsi e che va evitato⁵.

È pertanto pensabile oggi, nel tempo della globalizzazione, formare i giovani alla cura del bene comune?⁶ È auspicabile che le due più importanti istituzioni in cui i giovani si formano, la scuola e la famiglia, si trasformino da luoghi di rifugio e di disimpegno in laboratori di autentica politica? Come rilanciare una politica che sia dei giovani e finalizzata alla loro emancipazione? Come recuperare un'idea di democrazia che sia essa stessa principio politico?⁷

La crisi della politica e il conseguente «disincanto democratico»⁸ sono questioni che oggi, nella tarda modernità, esigono soluzioni di natura pedagogica: una società che voglia dirsi autenticamente democratica, cioè «plurale, conflittuale anche, governata da regole di decisione e da etica della responsabilità, [...] in cui la stessa società civile, come “opinione pubblica” si fa attore-chiave del politico»⁹, richiede una «buona politica e non bisogna stancarsi di pretenderla»¹⁰. È pertanto l'educazione ad una nuova politica che, rendendo più consapevole l'esercizio del potere, può oltrepassare i limiti presenti negli organi parlamentari, cioè la tendenza della classe politica a manipolare le coscienze a vantaggio di interessi particolaristici. In primo luogo il potere da verticale, affidato al solo momento del voto, dovrebbe trasformarsi in potere orizzontale, usato a favore del bene comune, creando nuovi luoghi di discussione, di proposte e di confronto che assicurino la trasparenza, amplino la partecipazione, soprattutto, promuovano la formazione di cittadini qualificati, istruiti, attivi e consapevoli, che agiscono sulla base di un'etica di servizio pubblico e di una maggiore sensibilità per la comunità¹¹. Nei “figli del disincanto”, è proprio il senso di comunità che sembra come inibito, a vantaggio di forme di coesione familiare o amicale ma non sociale, che tendono ad essere più esclusive che inclusive¹². Si tratta pertanto di fare chiarezza sulle ragioni di questa “socialità ristretta”¹³ cui segue l'assenza di un coinvolgimento civico e politico delle nuove generazioni, in vista di un ri-orientamento della loro partecipazione alla cosa pubblica. A ben vedere, spesso il termine partecipazione politica viene adoperato in modo parziale, seguendo il modello sociologico americano, che tende a considerarla come una variabile dipendente rispetto ad altre componenti della “cultura politica”, quali l'informazione e la comunicazione politica, riducendola ai diversi aspetti del sistema elettorale¹⁴. Il modello italiano, invece, tende ad ampliare le forme contemplate dai ricercatori statunitensi, distinguendo

tra partecipazione diretta e indiretta, visibile e invisibile, convenzionale e non-convenzionale, strumentale e simbolico-espressiva. Questo ampliamento di orizzonte permette di cogliere due qualità che contraddistinguono i giovani del Duemila: 1. una capacità di adattamento ai cambiamenti e alla precarietà, più accentuata rispetto alle generazioni precedenti che prediligevano il “riflusso verso il privato”; 2. un atteggiamento critico e consapevole nei confronti delle democrazie rappresentative. In base a recenti elaborazioni di dati Istat, Iard e Itanes¹⁵, alla sfiducia dei giovani verso le istituzioni politiche sembra non corrispondere, necessariamente, una decrescita della loro partecipazione, la quale viene espressa attraverso nuove forme di associazionismo e di mobilitazione civica orientate sul versante della protesta e del coinvolgimento espresso in forme non convenzionali e spesso non visibili¹⁶. Ciò che viene rilevato è un'accentuata propensione dei “figli del disincanto” all'individualizzazione, ovvero a un ritiro verso relazioni sociali chiuse come risposta all'instabilità e alla flessibilità della vita e del lavoro prodotti della post-modernità: sono soprattutto gli ambiti degli amici e della famiglia a costituire i principali punti di riferimento e ad essere intermediari tra i giovani e la politica. Sui giovani sembra riflettersi il diffuso senso di precarietà avvertito in primo luogo dagli adulti ed espressione della strutturale mobilità della società “liquida”, ma anche una crisi etica che sembra privarli di ogni punto di riferimento e orientarli verso forme di vita fugaci¹⁷. Com'è stato notato, in essi pre-

5. S. Gozzo, *La coesione interrotta*, «Cambio», 5 (2013), III, p. 144. Sui giovani e l'educazione si veda A. Chionna - G. Elia - L. Santelli Beccegato (a cura di), *I giovani e l'educazione*, Guerini, Milano 2012.

6. Cfr. G. Bertagna, *La scuola come bene comune. Il profilo istituzionale*, in AA.VV., *La scuola come bene comune: è ancora possibile?*, XLVII Convegno di Scholé, La Scuola, Brescia 2009, pp. 17-68.

7. È J. Rancière (*L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007, p. 8) ad affermare che il principio stesso della politica è la democrazia, che non è una forma di governo ma una sua maniera di essere. A questo proposito è bene chiarire che nei giovani, pur mancando un senso di partecipazione diretta alla politica, è tuttavia presente un incremento di informazioni e una nuova fiducia verso ideali democratici.

8. E. Mauro - G. Zagrebelsky, *La felicità della democrazia. Un dialogo*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 13.

9. F. Cambi, *L'inquietudine della ricerca. Bilanci e frontiere di un itinerario pedagogico*, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 2011, p. 165.

10. E. Mauro - G. Zagrebelsky, *La felicità della democrazia*, cit., p. 17.

11. Cfr. R. Mancini, *Per un'altra politica. Scegliere il bene comune*, Cittadella, Assisi 2011, p. 13.

12. S. Gozzo, *La coesione interrotta*, cit., pp. 142-143.

13. *Ibid.*, p. 146. Cfr. A. De Lillo, *Il sistema dei valori*, in C. Buzzi - A. Cavalli - A. De Lillo (a cura di), *Giovani del nuovo secolo*, il Mulino, Bologna 2002.

14. Cfr. S. Gozzo, *Il colore della politica: la struttura sociale e attitudinale del gap di genere*, Bonanno, Acireale (Catania) 2008.

15. *Ibidem.*

16. S. Gozzo, *La coesione interrotta*, cit., p. 145. Cfr. B. Loera - R. Camoletto Ferrero, *Capitale sociale e partecipazione politica dei giovani*, «Quaderni di ricerca del Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Torino», 8 (2004), pp. 5-75.

17. G. Savagnone, *Educare nel tempo della post-modernità*, ELLEDICI, Torino 2013, pp. 50-55.

vale «una percezione *estetica* della realtà, nel significato che oppone questo concetto ad *etico*»¹⁸, ovvero uno stile di vita che oscilla «tra evasione e impegno»¹⁹, che li porta a rifiutare l'assunzione di responsabilità e ad evitare scelte coraggiose e totali. La presa di distanza dalla politica istituzionale da parte dei giovani è espressione di un diffuso «scetticismo etico» presente nel mondo adulto e che, negando verità e oggettività al pensiero pratico, ovvero al «giudizio che risponde alla domanda «che fare?»»²⁰, lascia un senso di orientamento e di disincanto sul piano morale. Non è pertanto possibile affrontare il problema politico se non collocandolo all'interno della questione morale, al fondo della quale si trova «la relazione delle persone alla verità»²¹; in un momento in cui sembra prevalere il relativismo etico, diventa sempre più urgente domandarsi come possano le nuove generazioni imparare a stare nel mondo in modo consapevole e responsabile, diventando cioè persone moralmente autonome.

1. La vocazione *paidetica* della politica

È alla riflessione pedagogica che spetta il ruolo di ricostruzione del «politico nel tempo inquieto del dopo-democrazia»²², attraverso uno sguardo critico che mantenga sempre vivo e aperto il nesso dialettico fra politica e pedagogia²³. Guardando oltre la chiusura del potere politico, è possibile riscoprirne il valore e restituire la voce a tutti gli attori della società civile, chiamandoli a «dare un senso positivo al proprio esistere sociale»²⁴ e a farsi protagonisti attivi e consapevoli di una politica «altra»; solo cambiando il modo in cui solitamente questa viene intesa e praticata è possibile avviare un processo di rigenerazione democratica²⁵.

Educare i giovani ad una nuova politica presuppone come inscindibile il rapporto dialettico tra pedagogia e politica, tra educazione della persona ed educazione sociale, poiché la politica deve essere incentrata sulla persona umana e finalizzata al bene comune nel rispetto del pluralismo²⁶. Nell'attuale crisi delle istituzioni democratiche, è più che mai opportuno rinsaldare questo antico legame tra l'aspetto educativo e quello politico: «senza la politica l'educazione è solo *flatus vocis*, senza l'educazione la politica è solo una forma di tirannia della classe dirigente»²⁷.

Questo tra pedagogia e politica è un rapporto originario e costitutivo: la politica nasce con una vocazione *paidetica*, così come l'educazione e la formazione dell'uomo hanno da sempre una destinazione politica²⁸. Già Platone, identificando la politica con la filosofia, suggerisce la natura *paideutica* di questo binomio quando, in un passo del *Politico*, spiega il ruolo della politica: il compimento dell'azione po-

litica è «quella tecnica regia (*basilikè techne*) la quale, assumendo il comportamento degli uomini valorosi e quello degli uomini equilibrati, li conduce a una vita comune, in concordia e in amicizia e, realizzando il più sontuoso e il migliore di tutti i tessuti, avvolge tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e dirige, senza trascurare assolutamente nulla di quanto occorre perché la città sia, per quanto possibile, felice»²⁹. Così dicendo, Platone sottolinea il *telos* formativo della politica, ovvero la felicità (*eudaimonia*), che non prescinde dalla felicità dei suoi cittadini ma ne è la realizzazione, come vita in comune all'insegna della concordia e dell'armonia: la politica è «capace di far trionfare ciò che è giusto attraverso il coordinamento e il governo di tutte le attività che si svolgono nella città»³⁰. Essa è la scienza di ciò che è meglio e ha di mira il bene, quindi è anche la scienza del Bene (*agathon*) che fa sì che «le cose giuste e le altre diventino utili e giovevoli»³¹. L'orizzonte dell'educazione e della politica è la *polis*, la città-stato, quell'insieme di valori, di regole, di procedure che, ruotando attorno alla nozione di «cosa comune» e di «comunità», organizzano il vivere in comune dei cittadini, fondandolo sul reciproco rispetto della norma condivisa (*nomos*). Quindi, in origine, il fine della politica è quello di formare i giovani al bene comune per realizzare la felicità, come dice anche Aristotele per il quale la *polis* è una comunità perfetta che «esiste per render possibile una vita felice»³²; la *polis* è la comunità più importante rispetto alle altre³³ ed «esiste per natura», ossia «è un prodotto naturale»,

18. A. Bellingreri, *Pedagogia dell'attenzione*, La Scuola, Brescia 2011, p. 110.

19. *Ibidem*.

20. R. De Monticelli, *La questione morale*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 16.

21. *Ibi*, p. 185.

22. F. Cambi, *L'inquietudine della ricerca*, cit., pp. 165-166.

23. *Ibidem*.

24. P. Bertolini, *Educazione e politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 13.

25. R. Mancini, *Per un'altra politica*, cit.

26. Cfr. A. Porcarelli, *Educazione e politica. Paradigmi pedagogici a confronto*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 87-192.

27. G. Genovesi, *Pedagogia e politica: un rapporto necessario*, in L. d'Alessandro - V. Saracino (a cura di), *Saggi di pedagogia contemporanea. Studi in onore di Elisa Frauenfelder*, Edizioni ETS, Pisa 2006, p. 187.

28. Cfr. G. Elia, *Pedagogia e politica. Convergenze e divergenze disciplinari nella prospettiva di un'educazione alla politica*, in L. Carrere (a cura di), *Fare o non fare politica*, Guerini, Milano 2010; L. Santelli Beccegato, *Pedagogia neo-personalistica e politica: rapporti, distinzioni, finalità*, in G. Elia - B. Pojaghi (a cura di), *Dinamiche formative ed educazione alla politica*, Eum, Macerata 2008.

29. Platone, *Politico*, 311 b-c. La politica è, per Platone, la tecnica sovrana; nel *Protagora* (320c-324d), attraverso il mito di Prometeo, egli sostiene che senza l'arte politica come arte regia qualsiasi forma di perizia pratica (*demiurgiké techne*) si rivela inutile anche in merito alla sola possibilità di sopravvivenza per l'uomo.

30. *Ibi*, 304a.

31. Platone, *Repubblica*, VI, 505a

32. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252b

33. *Ibi*, I, 1, 1252a. La *polis* è, per Aristotele, quella comunità che comprende tutte le altre ed è la più importante rispetto a tutte le altre, motivo per cui essa tende «al bene più importante».

perché «l'uomo è per natura un essere socievole», uno *zoon politikon*, e «separato dalla legge (*nomos*) e dalla giustizia (*dike*) è il peggiore» degli animali³⁴.

Questa breve incursione nel mondo antico, fa comprendere come oggi la crisi della politica sia strettamente collegata con la perdita del suo senso originario, che è *paidetico*, avendo come suo fine la formazione della persona come cittadino attivo e responsabile del proprio agire individuale e comunitario. La crisi della politica quindi ha a che fare con la crisi dell'educazione e, come diceva Bertolini, «tra i due campi di interesse sussiste una indubbia correlazione, se non proprio una sorta di specularità»³⁵. Se nell'antichità greca la formazione dell'uomo coincideva con quella del cittadino, in riferimento a quell'orizzonte comune rappresentato dalla *polis*, e tutti i *politai* (coloro che avevano la cittadinanza) erano consapevoli dell'importanza di una formazione politica necessaria alla propria crescita e alla realizzazione di una comune felicità, oggi la situazione è profondamente mutata. Nel corso della storia occidentale, quell'orizzonte comune, indicato prima nella *polis*, poi nell'Impero, infine nello Stato, si è andato sempre più eclissando, fino a denunciare, nel tempo della post-modernità, la definitiva morte dello Stato-nazione a causa delle forti spinte provenienti dalla globalizzazione, che ne compromette ruoli e funzioni. Lo Stato post-moderno, infatti, va perdendo sia la sua funzione di regolatore economico sia il suo ruolo di unità politica e culturale³⁶: «lo Stato-nazione si va sempre più riducendo a una fantasmatica di sapore nostalgico»³⁷. La crisi attuale dello Stato è anche crisi della politica e si manifesta attraverso uno scarto fra partecipazione e rappresentanza, due aspetti che invece andrebbero tenuti insieme: la rappresentanza viene infatti intesa come sostitutiva della partecipazione alla cosa pubblica, che è invece la premessa necessaria per la selezione di una classe politica qualificata, e non di semplici tecnocrati.

Uno Stato che, come quello democratico, è caratterizzato da burocratizzazione, tecnocrazia ed eccessivo amministrativismo, finisce col fossilizzare le istituzioni e col dar vita a involuzioni e degenerazioni che trasformano la democrazia nel suo opposto, in una sorta di caricatura di se stessa, in cui il potere costituito e le sue caste mantengono i propri privilegi e non fanno più l'interesse di tutti. Si tratta di una politica che promuove una democrazia etero-diretta e oligarchica, che facilmente degenera in demagogia o in populismo, favorendo nei cittadini, soprattutto nei giovani, assenza di partecipazione, indifferenza, qualunquismo, passività, e che fa esercizio di un potere che non si limita a distruggere l'individuo, «non reprime il ribelle né struttura il soggetto ob-

bediente ma giunge a dar forma «pedagogicamente» al soggetto che provvede da sé alla propria dissoluzione»³⁸.

È dentro l'orizzonte di una nuova politica che i giovani possono invece maturare un significato inedito del potere, inteso non come qualcosa di coercitivo ma come capacità di trasformare la realtà; il vero potere infatti è una consapevolezza maturata nell'interiorità della coscienza, che si accresce nell'incontro con gli altri, perché l'altro non è un nemico da tenere lontano e da cui sentirsi minacciato ma è, semmai, una risorsa pedagogica. Si tratta di un potere educativo che conduce alla realizzazione di un nuovo spazio di incontro entro cui tutti possono coltivare l'amore per il prossimo, ricercando soluzioni politiche comuni che siano ispirate da un'etica interculturale della dignità umana³⁹.

Occorre promuovere il passaggio dall'idea di una politica al servizio di pochi ad una politica che, invece, riguadagni la propria essenza democratica, diventando così una politica *erga omnes* che non può escludere nessuno dalla partecipazione alla cosa pubblica; questo è reso possibile dalla realizzazione di nuovi progetti educativi finalizzati all'affermazione di una politica autentica, che restituisca a tutta l'umanità il diritto di nascita di essere al mondo in modo consapevole e corresponsabile. Occorre cioè recuperare il rapporto tra etica e politica, portando anche la religiosità dentro la politica, riscoprendo la dimensione del sacro e superando il tradizionale dualismo tra fede e politica. Infatti, la politica è una «questione religiosa»⁴⁰, non può esserci trasformazione radicale della società in senso integralmente democratico, senza coltivare la libertà negli animi. Politica e spiritualità non possono essere separate, la politica diviene ideologia se non viene ispirata da un'autentica religiosità che naturalmente conduce alla solidarietà, all'amicizia e all'amore tra gli individui e tra i popoli e alla realizzazione di una cittadinanza universale: la persona, nel suo essere spirituale, è caratterizzata da una «naturale sovrabbondanza», sulla quale si fonda una «naturale socievolezza»⁴¹. Si tratta di una politica che non va separata da una ricerca interiore e che prevede un percorso formativo che parta dalla critica alla società post-

34. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a cfr. anche Id., *Etica Nicomachea*, I, 1169b: «l'uomo è un essere politico e portato naturalmente alla vita in società».

35. P. Bertolini, *Educazione e politica*, cit., p. 1.

36. V. Marzano, *Mondo «Post»*, *Globalizzazione asimmetrica e crisi scolastiche*, Levante, Bari 2006, p. 241.

37. K. Ohmae, *La fine dello Stato-Nazione e l'emergere delle economie regionali*, Baldini e Castoldi, Milano 1996, p. 31.

38. R. Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 199.

39. R. Mancini, *Senso e futuro della politica*, cit., pp. 84-125.

40. A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino 1950, p. 113.

41. J. Maritain (1948), *La persona e il bene comune*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1995, pp. 29-30. Cfr. A. Porcarelli, *La città educativa*, «Nuova Secondaria», 3 (2012), p. 70.

moderna e liquida, oltre che da una rielaborazione del concetto di Stato democratico che, di fatto, sembra aver tradito quell'ideale di convivenza umana che ne ha ispirato la nascita. L'educazione a una nuova politica viene pertanto proposta come atto di restituzione ai giovani di un potere che viene loro negato da una dinamica di oppressione: la prassi educativa della restituzione è volta a riaffermare «i diritti degli esclusi e via via di ogni altro soggetto»⁴², ricostituendo tutti come soggetti politici. A ben vedere, è la via della formazione di una nuova coscienza politica che promuove una nuova socialità, creando così lo spazio per la realizzazione di una società il cui orizzonte non sia più una sola nazione, ma il mondo umano. La politica viene quindi valorizzata alla luce di una «pedagogia del risveglio»⁴³ che fa sperare nella costruzione di un ordine mondiale di convivenza per l'umanità: solo un risveglio della coscienza politica collettiva può far riscoprire la fiducia nella relazione con l'altro. E questo è reso possibile dall'educazione ad una politica dal respiro più vasto, affinché ogni intervento politico diventi universalistico, superando i confini di un angusto individualismo che sembra caratterizzare la vita dei giovani. Si tratta di formare ad una nuova coscienza politica, promuovendo un cambiamento profondo e radicale attraverso prassi educative che siano volte ad un'elevazione della coscienza individuale e collettiva, ad un vero e proprio risveglio, nel senso di una «nascita di ognuno all'unicità del suo essere personale»⁴⁴. È una politica che riguarda «gli esseri umani per quello che sono e per il potenziale di trasformazione e di risveglio che pure hanno»⁴⁵.

La nuova educazione politica, in quanto attività condivisa, prende avvio dalla cura della persona, rilanciata come centro dinamico di relazioni e come nuovo soggetto in formazione che pone il proprio centro nell'altro⁴⁶, e che richiama ognuno alla propria responsabilità e alla consapevolezza che ogni viaggio formativo avviene sempre insieme agli altri. L'altro, con la sua sola presenza, costringe l'individuo a uscire dalla tendenza all'autoreferenzialità, e lo aiuta ad auto-formarsi ad un agire politico in cui l'esercizio del potere non è controllo di uno o di pochi sui molti, ma è confronto reciproco che coinvolge tutti. Si tratta di un processo che non è etero-direttivo, ma auto-educazione che avviene in modo comunitario coinvolgendo tutti: a questo proposito, Capitini diceva che «tutti sono già nella politica, e nella politica più vera»⁴⁷ e si formano, trasformandosi grazie al dialogo, al confronto continuo, allo scambio di opinioni e alla condivisione di problemi comuni, controllando dal basso la classe politica e incidendo, in questo modo, sul proprio destino politico.

2. Verso una nuova cittadinanza

La crisi delle certezze e il progressivo diffondersi di un sentimento di insicurezza, sembrano determinare nella coscienza dei giovani la scomparsa del futuro, compromettendo la capacità progettuale tradizionalmente intesa, cioè il progetto di vita a lungo termine. Tuttavia, indagini recenti mettono in evidenza come l'incertezza di un futuro senza progetto conduca i «figli del disincanto» ad aprirsi in modo positivo all'imprevedibilità⁴⁸: la velocità e i ritmi sociali della tarda modernità con cui i giovani convivono, permettono loro di cogliere l'attimo e di affrontare le occasioni del momento via via che si presentano⁴⁹. È una generazione abituata ad affrontare «la sfida della fugacità» costruendo risposte in tempo reale, che non si preoccupa tanto del futuro, ma si limita a vivere il momento presente e ad amare solo l'istante⁵⁰. In questa realtà segnata da mutevolezza nulla sembra avere valore per «i figli del disincanto», nemmeno i rapporti umani che vengono vissuti come funzionali alla propria realizzazione, ovvero all'affermazione di sé come individui sradicati dalla propria comunità di appartenenza. La famiglia e la scuola potrebbero svolgere un ruolo positivo nella costruzione di una vera coesione sociale e di una rinnovata partecipazione politica dei giovani, favorendo forme di coinvolgimento attivo, di fiducia generalizzata e istituzionale, solo però andando oltre forme di coesione esclusiva (*bonding*) e sollecitando la produzione di messaggi ed esperienze tese a costruire coesione sociale inclusiva (*bridging*)⁵¹.

Per potere trasformare questi giovani spettatori e consumatori in cittadini attivi e consapevoli, è necessario tornare al senso originario della politica come qualcosa che è per il *polites*, per un cittadino non più identificato con lo Stato-nazione, ma il cui orizzonte si è così allargato da comprendere l'intero pianeta; è da questa preoccupazione che nasce una

42. R. Mancini, *Senso e futuro della politica*, cit., pp. 196-197.

43. Roberta De Monticelli (*La questione civile*, cit., p. 131) propone una «filosofia del risveglio» da contrapporre ad una filosofia della minorità morale: al modello degli ipotizzati morali viene preferito quello socratico della veglia morale. È un modello educativo che mira «a formare esseri umani capaci di libera decisione, di responsabilità, di veglia morale e riflessione critica – detto altrimenti – “capaci di pensare con la propria testa”».

44. R. Mancini, *Per un'altra politica*, cit., p. 130.

45. *Ibid.*, pp. 131-132.

46. Cfr. M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. it., a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993 e A. Capitini, *Vita religiosa*, Cappelli, Bologna 1942, p. 98.

47. A. Tortoreto, *La filosofia di Aldo Capitini. Dalla compresenza alla società aperta*, Editrice Clinamen, Firenze 2005, p. 139.

48. F. Crespi (a cura di), *Tempo vola*, il Mulino, Bologna 2005.

49. Cfr. E. Amato e L. Savonardo, *I giovani. La creatività come risorsa*, Guida, Napoli 2006.

50. G. Savagnone, *Educare nel tempo della post-modernità*, cit., p. 52. Cfr. V. Foa - F. Montevichi, *Le parole della politica*, Einaudi, Torino 2008, p. 33.

51. S. Gozzo, *La coesione interrotta*, cit., pp. 147-151. Dall'analisi delle ultime indagini Iard, «la famiglia diventa a volte l'unica fonte solida di certezze, seguita dai rapporti con gli amici e tra pari, canali di riferimento prevalenti o esclusivi».

nuova forma di cittadinanza: cosmopolitica, mondiale, internazionale, planetaria⁵². L'attuale ricerca pedagogica rilancia da più parti una nuova educazione alla cittadinanza, ripensandola come cittadinanza globale, partecipativa, inclusiva, che promuova, in primo luogo a scuola, competenze legate al sapere e al saper pensare (cittadinanza riflessiva), al saper essere (cittadinanza vissuta) e al sapere fare (cittadinanza deliberativa)⁵³. Si tratta di educare ad una cittadinanza responsabile e aperta, non più limitata alla vecchia educazione civica volta a formare i cittadini dello Stato-nazione, ma che coinvolga tutta l'umanità nella condivisione della cura del bene comune⁵⁴. Acquisire un'ottica planetaria che educi ad un nuovo senso di fraternità universale significa formare tutti gli esseri umani, al di là di distinzioni geografiche, sociali, culturali, ad una nuova coscienza politica a partire da una inedita idea di cittadinanza, che guarda anche a coloro che per tradizione sono stati considerati potenziali nemici, gli stranieri, come a concittadini⁵⁵, favorendo il senso di responsabilità di ciascuno nei confronti di tutti, abbattendo le antiche barriere e accarezzando il sogno di una grande comunità umana, che si possa aggiungere all'attuale mondo globalizzato.

Educare i giovani nell'era planetaria⁵⁶ significa educarli alla cittadinanza del mondo⁵⁷, formarli cioè alla nuova consapevolezza di un comune destino planetario che ricollochi «i processi di globalizzazione in una prospettiva storica ampia e profonda»⁵⁸. Si tratta di un'educazione che, non identificando più i cittadini con lo Stato-nazione, deve comunque mediare tra due dimensioni, locale e universale, per formare un cittadino che sappia affrontare «le grandi questioni che oggi coinvolgono il pianeta nella sua interezza»⁵⁹: preoccuparsi esclusivamente del destino dell'umanità e del pianeta è infatti riduttivo se non è accompagnato da un interesse per le esperienze locali, così come fermarsi all'orizzonte angusto delle piccole realtà locali potrebbe far perdere di vista le questioni nazionali e internazionali che chiamano tutti i cittadini all'assunzione di una responsabilità consapevole⁶⁰. È questo il senso di un'educazione che sia veramente civica e che si apra alla comprensione internazionale, superando i limiti del nozionismo e realizzandosi in modo sperimentale, dando vita ad una nuova teoria educativa della convivenza civile e sociale che vada bene sia per gli adulti che per i giovani. L'educazione alla cittadinanza non può limitarsi a trasmettere nozioni, ma deve basarsi su una pratica comune che coinvolga tutti nella partecipazione alla vita democratica⁶¹. La formazione di una nuova politica si realizza attraverso un agire sociale rivolto alla cura del bene comune, provocando

un risveglio civile che parte da pochi ma che si estende, come per contagio, a tutti i cittadini del pianeta, dando vita a un grande movimento di risveglio collettivo, cioè «a una socialità solidale»⁶². Formarsi ad una nuova cittadinanza politica implica, infatti, il riconoscimento reciproco delle identità e riguarda, in ultima istanza, la formazione di una nuova generazione, consapevole e responsabile, che riconquista il senso dell'umano e dà vita ad una coscienza planetaria rinsaldando i legami di solidarietà sociale⁶³. La persona, e non l'individuo isolato e schiacciato nel presente, è «l'unica scommessa possibile e l'unica linea formativa perseguibile»: formandosi ad una «dimensione *post-egoica*», essa ricostruisce il proprio legame col mondo, quel nesso tra democrazia planetaria e relazione/solidarietà, imprescindibile per la salvezza del pianeta⁶⁴.

L'educazione a una nuova politica, ponendo al suo centro un soggetto che riconosce il valore dell'altro, si porta oltre l'individuo-atomo, superando le vecchie separazioni e realizzando una nuova visione, un nuovo umanesimo che ha come protagonista il «cittadino planetario», uomo nuovo e «abitatore di frontiera», che vive fra un passato in cui l'umanità è stata frammentata e un presente in crisi che guarda a un futuro che «non potrà che fondarsi sul postulato dell'unità morale del genere umano»⁶⁵.

Livia Romano
Università degli Studi di Palermo

52. Cfr. S. Chistolini (a cura di), *Cittadinanza e convivenza civile nella scuola europea*, Armando, Roma 2006.

53. M. Santerini, *La formazione ad una nuova cittadinanza*, «Pedagogia e vita», 69/1 (2011), pp. 115-16 ss. Cfr. Id., *Educare alla cittadinanza. La pedagogia e le sfide della globalizzazione*, Carocci, Roma 2001.

54. Cfr. A. Porcarelli, *Educazione e politica*, cit.

55. G. Savagnone, *Educare nel tempo della post-modernità*, cit., p. 100.

56. E. Morin, *Educare all'era planetaria*, Prefazione in G. Bocchi - M. Ceruti, *Educazione e globalizzazione*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. VII.

57. M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, tr. it., Carocci, Roma 2007, pp. 85-97; Ead., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, tr. it., il Mulino, Milano 2012, pp. 95-109.

58. E. Morin, *Educare all'era planetaria*, in G. Bocchi - M. Ceruti, *Educazione e globalizzazione*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. IX.

59. G. Savagnone, *Educare nel tempo della post-modernità*, cit., p. 104.

60. Ibidem.

61. Cfr. A. Porcarelli, *La città educativa*, cit., pp. 64-79.

62. R. Mancini, *Per un'altra politica*, cit., p. 124.

63. L. Giannicola, *Democrazia, valori e nuovo umanesimo*, in A. Criscenti Grassi, *Educare alla democrazia europea*, Edizioni della Fondazione Nazionale "Vito Fazio Allmayer", Palermo 2009, pp. 103-104. Cfr. E. Morin, *Introduzione ad una politica dell'uomo*, tr. it., Meltemi, Roma 2001, p. 152 e A. Rubini, *Pedagogia e politica. Il contributo della comunicazione per un'educazione alla cittadinanza responsabile*, Guerini, Milano 2010.

64. G. Accone, *Globalizzazione e formazione della persona*, «Pedagogia e vita», 69/1, 2011, pp. 27-28.

65. Ibid., p. 21.